

**CONTRA LA “SENTENCIA DE LA HISTORIA”: LAS MEMORIAS AFRO  
Y LAS CONSTRUCCIONES COLONIALES DE LA PRESENCIA NEGRA EN LA ARGENTINA**

*Paola Carolina Monkevicius  
Universidad Nacional de La Plata (Argentina)*

Este artículo se propone indagar sobre los procesos de construcción de memorias colectivas en grupos subalternos retomando discusiones y perspectivas planteadas desde el marco teórico-epistémico de los estudios poscoloniales, entendiendo estos en su carácter de reflexiones sobre la complejidad propia de las sociedades multiculturales, ambiguas, dinámicas, afectadas directa o indirectamente por patrones de dominación y subjetividad colonialista. Para ello, y desde una primera aproximación, repensamos algunas de las problematizaciones sobre temporalidades e historicidades en el marco de las naciones, sobre la relación entre memorias hegemónicas y subalternas, sobre los usos políticos de las memorias, entre otras cuestiones, a partir del trabajo de investigación desarrollado sobre afrodescendientes y africanos en la Argentina, y considerando a la afro-díspora un “producto por excelencia del colonialismo” (Vale de Almeida, 2002: 30). Específicamente, y teniendo en cuenta el referente mencionado, este trabajo se propone explorar cómo las memorias de África y la esclavitud, en tanto reconfiguraciones de experiencias coloniales, permean subjetividades y sentidos entre quienes se adscriben como “afros”. Apelamos, para ello, a una perspectiva antropológica de los procesos de memoria social en tanto marcadores culturales insertos en tramas de dominación y sujetos a maleabilidad desde distintos sectores de poder. En particular, focalizamos sobre la memoria de la esclavitud, en tanto origen aglutinador y eje de continuidad histórica, entre un heterogéneo colectivo afro, la cual ha sido silenciada/olvidada/reprimida en el marco de la historia nacional, y que en la actualidad es re-memorada y utilizada como herramienta de visibilización y lucha política.

**Breves consideraciones sobre el referente**

Con el término “afro” se designa, tanto desde el ámbito académico y los medios de comunicación como desde los mismos sujetos involucrados, a una población marcadamente heterogénea compuesta por afrodescendientes (1) —esto es, descendientes de africanos esclavizados durante la época colonial y, posteriormente, descendientes de inmigrantes africanos (2) y de afroamericanos—, así como por inmigrantes africanos y afroamericanos (llegados desde países como el Uruguay, el Brasil, Haití, Colombia, entre otros). Se trata de un colectivo atravesado por diversas pertenencias, marcaciones y desmarcaciones que, como bien señala Briones (2005), son dinámicas y varían según los criterios de identificación/clasificación operantes en la particular formación de alteridad argentina (3).

Si bien, en la reconstitución de la dinámica social apelan, como hemos sostenido en trabajos anteriores a un “discurso de comunidad”, a través del cual se extienden líneas de identificación y lazos de lealtad y afinidad que tienen la característica de naturalizar las relaciones sociales, no logran neutralizar la profunda heterogeneidad interna que se expresa en constantes

fusiones y fisiones de grupos, alianzas y asociaciones. Esto podría inscribirse en lo que Bhabha (2003:106) denomina afiliaciones antagónicas y ambivalentes propias de una “era de la identidad” donde “la solidaridad puede ser *solo* situacional y estratégica: los elementos comunes se negocian a menudo a través de la ‘contingencia’ de intereses sociales y reivindicaciones políticas”.

Las jerarquizaciones internas se expresan a través de la consolidación, aunque siempre provisoria, de liderazgos especialmente constituidos a partir de la dirección, administración y participación en asociaciones que los nuclean desde diversas pertenencias, tales como la diáspora, el esclavismo colonial, la inmigración, las relaciones económicas y culturales respecto de África, la demanda de reconocimiento hacia el Estado argentino, entre otras. Teniendo en cuenta el trabajo etnográfico desarrollado y los objetivos de este artículo reflexionaremos sobre las formas de recordar el pasado que se expresan en escenarios públicos y que sitúan al Estado como un interlocutor principal, reconociendo las especificidades presentes en este tipo de interacción, la cual posiciona a determinados sujetos de poder dentro de este colectivo subalterno como decisores centrales a la hora de establecer y delinear patrones de identificación y recordación de la(s) memoria(s) “afro(s)”.

### Las “otras” memorias

Según Neils Lazarus (2011: 4), la derrota de las ideologías liberacionistas dentro de Occidente fue un elemento central en el surgimiento del campo emergente de los estudios poscoloniales cuya consolidación se produjo durante los años ochenta y principios de los noventa como una respuesta intelectual a esta derrota. En otros términos, Chatterjee (2008: 85) señala que “el teórico poscolonial, así como el novelista poscolonial, nacen cuando el espacio-tiempo épico (y mítico) de la modernidad ha quedado atrás”. Por lo tanto, y a partir de la globalización, se requirieron nuevas herramientas teórico-conceptuales para lograr asir la complejidad temporal, los “otros” tiempos que devienen del encuentro con el tiempo de la modernidad (Chatterjee, *Op. cit.*).

Desde allí surge una perspectiva teórica-epistemológica que se propone analizar críticamente las relaciones centro-periferia creadas por el colonialismo en el llamado Tercer Mundo (Bidaseca y Gigena, 2012) así como también en el espacio-tiempo de los países colonizadores en tanto receptores de procesos migratorios y diásporas. En consecuencia, el tiempo y la historia ya no podían ser pensados de manera global, cronológica, homogénea y lineal sino como el resultado de historias plurales, un tiempo denso y heterogéneo (Chatterjee, *Op. cit.*), que el capital “ha igualado, incorporado y arrollado en su proceso de hacerse mundo” (Mezzadra, 2008: 276). Como ya señalamos, al focalizar sobre el trabajo de memoria efectuado por un grupo subalterno de afrodescendientes y africanos en la Argentina, nos interesa particularmente retomar estas discusiones sobre la complejidad inherente a los procesos de construcción de “la” historia, surgida en el espacio definido por el proyecto hegemónico de la modernidad nacionalista, y de las “otras” historias, en tanto “innumerables resistencias fragmentadas hacia ese proyecto normalizador” (Chatterjee, 2008: 104). Creemos que las

memorias afro, en tanto articulación de sentidos y saberes del pasado por parte de una minoría, se constituyen como un espacio de lucha política, de resistencia en una “pugna por la inclusión y la representación” en el contexto de una democracia liberal y representativa (Chakrabarty, 2008: 142). En otros términos, pueden pensarse como “contranarrativas de la nación que continuamente evocan y borran sus fronteras totalizantes, tanto fácticas como conceptuales y alteran las maniobras ideológicas a través de las cuales ‘las comunidades imaginadas’ reciben identidades esencialistas” (Bhabha, 2011: 185). Ponen al descubierto las fisuras en el relato nacional de homogénea blanquedad, introduciendo matices y grises en la historia canónica, la cual sitúa, en su poderosa estrategia narrativa, esos otros relatos contrahegemónicos en una posición “inferior” en la escala de experiencias del pasado (4).

Pero esta forma de dominación sobre los relatos subalternos no debe entenderse aisladamente en el contexto de las naciones receptoras de la diáspora africana, sino que se encuentra en relación con una “filosofía africana”, con “modos africanos de autoadscripción” (Mbembe, 2002) donde existe un trabajo de memoria, en particular sobre la trata esclavista, que se caracterizó por la “difracción”. Como señala Achille Mbembe (2002), la memoria africana sobre la esclavitud se mantuvo en un plano inconsciente, silenciada por la culpa y la propia responsabilidad africana sobre los acontecimientos. Cuando se intentó rememorar, introduciéndola en el dominio consciente, surgieron dificultades para el discurso dominante africano. Para Mbembe no existe una memoria africana de la esclavitud que constituya un “telos universal”, sino la represión y el silencio sobre el pasado que se extiende a ambos lados del Atlántico. Se trata de lógicas coloniales de pensar el pasado y la historia que se entrecruzan en las memorias de los africanos continentales y de los afroamericanos. Si bien Mbembe refiere específicamente a las Antillas como caso emblemático, el silencio también es característico de las memorias sobre los negros en la Argentina. Y esto no es solo el producto de la represión o el autosilenciamiento debido a la culpa o la vergüenza relacionada con la trata esclavista sino también, y principalmente, a una particular “construcción nacional de alteridad” (Segato, 2007; Briones, 2005) tendiente a la homogenización y blanqueamiento de la población y a una estandarización de la historia que se efectivizó en el país especialmente a partir de fines del siglo XIX. En términos de Bidaseca (2012), esto deviene de una “modelización de estructuración del racismo entre la población afro” que obstruye la memoria de los antepasados esclavizados relegándola al silencio con el objeto de “anular las marcas de la marginación, o bien como estrategia de inserción en una sociedad blanca que invisibilizando a ‘los negros’, en la Argentina [...] demuestra su fuerte composición de violencia racial”. A pesar de estos intentos, la nación no pudo escapar a una escisión interna, a los discursos de las minorías, a las historias heterogéneas (Bhabha, 2011: 184).

Como ya señalamos, las memorias de los afro constituyen esas “otras” historias, las fisuras al mito de supuesta y anhelada homogeneidad, narrativas de lucha frente a la dominación. Observamos que la apelación constante a recordar el pasado africano en la Argentina por parte de los voceros e intelectuales afro se enmarca en un proceso de visibilización de la diferencia cultural que intenta revertir el olvido al cual ha sido sometido ese “pasado étnico” (Segato,

2007: 260). De acuerdo con trabajos realizados previamente, creemos que estos líderes y dirigentes, con el afán de proveer de una historia legitimadora y de una continuidad temporal que justifique y permita el reconocimiento de la presencia actual de africanos y afrodescendientes y que sirva, a su vez, para generar un sentido de pertenencia compartido, “usan” el pasado construyendo en sus discursos memoria(s) de la presencia africana en la Argentina, a través de soportes tales como narrativas, calendarios, conmemoraciones, monumentos, archivos, entre otros. Para ello recurren principalmente al origen, en tanto marcador central a partir del cual buscan generar sentido de pertenencia (Weber, 1979; Brow, 1990), en una interpelación discursiva en nombre de la “comunidad afro” haciendo de ella un “sujeto inmanente de un espectro de relatos sociales” (Bhabha, 2011: 176). Esa narrativa fundacional se constituye, aun para los inmigrantes africanos y sus descendientes, a partir de la experiencia colonial de la trata esclavista, la cual es resignificada, desde la culpa y la vergüenza, revirtiendo la obstrucción de las memorias negras, para establecerse a la manera de hito casi épico que sirve como principio de acción en el contexto actual. La experiencia compartida por los antepasados esclavizados construida como memoria transmitida-aprendida en el presente permite interpretar la situación actual de desigualdades sirviendo de contexto legitimador para las demandas de reparación y justicia étnico-racial provenientes de diversos sectores dentro del colectivo afro. Un inmigrante caboverdeano (5), lo expresaba de la siguiente manera:

No pedimos que nos vengan a dar indemnización por 400 años de todos los que vinieron de África, que fueron muchos, que trajo el desarrollo y que cuando vino la máquina de vapor nos entraron a matar porque esa “máquina negra” que vino de África ya no servía para la producción y daba gastos porque había que alimentarlos. Pues no consiguieron matarnos, acá estamos, [...] para pelear nuestra igualdad, *queremos solo ser ciudadanos*.

En las recientes circunstancias creadas por la democratización de la sociedad y la globalización se requieren nuevas formas (o resignificaciones de las previas) de marcación étnica y ciudadanía afro que obligan a la (re)definición de una herencia cultural específica, lo más alejada posible, de los cuestionamientos o las disputas. La relectura de la historia hegemónica habilita nuevos escenarios para el reclamo de un posicionamiento social tradicionalmente negado a las poblaciones negras en la Argentina, ya no apagando las huellas del origen ante la imposición de una vigilancia cultural excluyente tendiente a la igualación (Segato, 2007:51, 266), sino fortaleciendo contornos (Briones, 2005) que autoricen el reclamo de ciudadanía como forma de acceso a una igualdad legal, civil y política (Quijano, 2005). Se puede considerar a esa memoria subalterna afro no solo como una “resistencia” (6), sino como parte del disputado “campo de las representaciones públicas de la historia” (Popular Memory Group, 1982), en un “punto de lucha contra la dominación y la discriminación” (Hoffmann, 2000). A su vez expresa las “marcas de la colonialidad” (Bidaseca, 2012) que aún se presentifican en los lugares que ocupan afrodescendientes y africanos. Con motivo de un debate sobre el uso de la terminología “trabajo en negro” (7), un antropólogo y dirigente afro (8)

retomó también el acontecimiento de la trata esclavista como el origen de las desigualdades y relegamientos que afectan a afrodescendientes y africanos:

Cabe agregar que, si bien históricamente no parece haber constituido parte del lenguaje discriminatorio hacia la población negra afrodescendiente, resulta sintomático que hoy en día se haya resignificado en el habla coloquial a través de la sinonimia “negro igual negatividad”. Esta resignificación produce en los afroargentinos del tronco colonial una cotidiana afrenta que siguen pagando a costa de sus antepasados esclavizados en este suelo, a la sazón, *los que sufrieron la sentencia de la historia*. Igualmente dicha afrenta se extiende a los inmigrantes negroafricanos y a afrodescendientes de otros países americanos desnivelando aun más las relaciones sociales que entablan con la sociedad envolvente al reforzar estereotipos estigmatizantes construidos desde antaño por la colonialidad del poder. Aunque la esclavitud [...] ya no existe, hoy como ayer algunos de sus mecanismos económicos continúan vigentes y el lenguaje, en tanto expresión de nuestra visión del mundo, así parece atestiguarlo.

La tarea consiste entonces en reconstruir, a través de un trabajo de memoria, el acontecimiento originario de la negritud en la Argentina a la luz de las necesidades y demandas actuales aunque esta reconstrucción encuentre límites en los propios recursos simbólicos con los que asimos el pasado. Desde un posicionamiento socio-histórico que supere la estigmatización del colonialismo, los afrodescendientes e inmigrantes africanos, en sus discursos públicos, intentan resituar el acontecimiento del esclavismo desde ser causa de estereotipaciones y “desniveles” sociales a convertirse en un poderoso aglutinante que autorice y legitime las demandas de políticas públicas y de reinserción (o “nivelación”) social de las poblaciones de origen negro. De esta manera, la memoria recordada por los líderes y activistas afro intenta desactivar los mecanismos que aun oprimen al colectivo en cuestión, en tanto “sentencia de la historia”, como parte de lo que algunos llaman un “proceso de autogestación sociocultural”<sup>(9)</sup>.

Además de las estereotipaciones y desigualdades en general, algunos voceros afro sitúan en el esclavismo el origen de una conformación familiar deficitaria, dando lugar en la actualidad a “hogares negros sin padres” y a mujeres relegadas del mercado laboral en tanto herencia colonial que produce una “división racial del trabajo” (Quijano, 2005) y que sitúa a la mujer negra en uno de los escalones más bajos de la sociedad:

Lamentablemente muchas de nuestras mujeres negras —hablo en general de las mujeres afroargentinas descendientes de aquellos africanos esclavizados que llegaron a partir del siglo XVI— siguen desempeñando las mismas tareas que en la época de la colonia: limpiar la casa de otros, cuidar hijos de otros, cuidar enfermos, lavar ropa, cosas que tienen que ver con ocupaciones subalternas (10).

Estas narrativas, en tanto soportes de la recordación, promueven la revisibilización de un sector social que se construyó dentro del relato nacional como “desaparecidos” a partir de las muertes producidas por la epidemia de fiebre amarilla y las guerras del siglo XIX. Para rebatir

estas formas coloniales de situar a los negros en la Argentina, una dirigente de origen caboverdeano afirma lo siguiente:

No desaparecimos. Hay que reconocer, sí, el sistema esclavista, el genocidio, la persecución, el maltrato, el racismo que todavía existe. Pero también hay que decir que todavía estamos, y seguimos aportando a la cultura del país (11).

Sin embargo, estas formas de dar sentido al pasado no son generalizables dentro del complejo y heterogéneo entramado afro. Como sugiere una tradicional y activa afrodescendiente santafesina:

Yo pienso que debe haber varios afrodescendientes (de sectores altos) lo que pasa es que en nosotros la transculturación ha sido tan intensa que cuando alguien que accede económica y socialmente se olvida de su pertenencia... el que está más alto se olvida del que está abajo, no quieren saber nada (12).

En otros términos, un directivo de una asociación porteña mencionaba también esta característica de la autoadscripción de los afrodescendientes en la Argentina:

... la enorme mayoría de sus integrantes [de la comunidad afro] no ocupan los mejores espacios de la sociedad [...] demás está decir que en los espacios sociales y políticos de decisión rara vez se van a encontrar con un decisor que sea afro, y si por esas casualidades llega a suceder nos encontramos con la contradicción *que no se reconoce afro* (13).

La afirmación de una pertenencia negra a través de la categoría de “afrodescendiente”, en tanto “posición política” (14), se vuelve evasiva en los sectores más altos y que no participan activamente de las asociaciones y agrupaciones afro. Todavía continúa operando esa representación que relaciona *negritud con negatividad*, propia del ideario colonial, que aún para algunos sectores expresa las marcas de la marginación, dificultando la conformación de una comunidad atravesada por diferencias de clases, género, posicionamientos sociales y otros clivajes.

### Consideraciones finales

En este trabajo nos propusimos reflexionar sobre nuevas formas de subjetividad y su relación con procesos de conformación de memoria social que son híbridos, plurales, dinámicos y contestatarios respecto a las formas hegemónicas de significación del pasado. Específicamente, la recordación del pasado afro, al renarrar silencios y no dichos, se contrapone (aunque desde una mutua constitución) al “olvido” producido por las representaciones coloniales de interpretación de la historia a la vez que incorpora memorias excluidas de las estructuras formales de comunicación que pasaron desapercibidas para la sociedad en general y, de esta manera, sutura canales de transmisión social afectados por el

silenciamiento y la homogenización de la historia. A pesar de la diversidad de orígenes, procedencias, ideologías, posicionamientos sociales, etc., los cuales dificultan e imposibilitan, hasta el momento, la conformación de una identidad colectiva y de una comunidad de pertenencia que los agrupe, los afrodescendientes y africanos comparten el haber sido relegados del relato monolítico hegemónico, el cual comienza a ser vislumbrado, ya no como algo indiscutible y naturalizado que promueve vergüenza o culpa, sino como un producto histórico maleable y, por lo tanto, sujeto a revisión, apropiación y a demandas de reparación moral.

Asimismo, cabe destacar que estos procesos de reconfiguración y revisibilización identitaria no pueden entenderse aisladamente de los avances y estancamientos del debate nacional e internacional sobre etnicidad, derechos étnicos y políticas particularistas, si entendemos, que las consecuencias de las prácticas y las representaciones coloniales son globales, transnacionales y translocales.

### Notas

1. La categoría se ha convertido, aunque no exenta de disputas, en una herramienta de “gestión de la existencia colectiva” (Rose, 2007) desde su estandarización en la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia (Durban-Sudáfrica, 2001). Su definición es variable, para algunos grupos solo designa a los descendientes de africanos esclavizados.
2. Tanto de los caboverdeanos arribados desde principios del siglo xx como de aquellos llegados en los últimos años desde África Occidental, más precisamente, Senegal, Nigeria, Sierra Leona, Costa de Marfil, Ghana, Camerún, entre otros.
3. Formaciones nacionales que, según esta autora, son resultantes de complejas articulaciones entre sistemas económicos, estructuras sociales, instituciones jurídico-políticas y aparatos ideológicos.
4. Véase Chakrabarty (2008:146-147).
5. I Asamblea Nacional de Afrodescendientes de la Argentina, 11 de marzo de 2012.
6. Como bien sostiene Young (2001), el término “resistencia” desde el enfoque poscolonial no focaliza sobre las necesidades y las posibilidades de los movimientos intervencionistas para forzar transformaciones económicas, políticas, sociales y culturales.
7. Jornada “Trabajo y Cultura Afro en la Argentina”, Facultad de Filosofía y Letras, 15 de marzo de 2011.
8. Si bien carece de ascendencia africana, este antropólogo se desempeña como directivo de la asociación Misibamba sita en Merlo (provincia de Buenos Aires) y desarrolla investigaciones especialmente dirigidas a indagar sobre la música de origen africano en la Argentina.
9. Dirigente de la asociación Misibamba (Filo).
10. Miriam Gómez, Diario *Tiempo Argentino*, 21 de junio de 2012.
11. Ídem.
12. Santa Fe, 2011.
13. Presidente de la DIAFAR, con motivo de la conformación del Consejo Nacional de Organizaciones Afros (CONAFRO), integrado por referentes de dos agrupaciones afro y diversos organismos estatales. Cancillería de la Nación, noviembre de 2010. Solo se mantuvo en actividad durante algunos meses.
14. Según afirman varios militantes y dirigentes afro.

### Bibliografía

Bhabha, Homi (2011), *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.



- Bidaseca, Karina (2012), "Voces y luchas contemporáneas del feminismo negro. Corpolíticas de la violencia sexual racializada". *Afrodescendencia. Aproximaciones contemporáneas de América latina y el Caribe*. Colección de ensayos del Centro de Información de las Naciones Unidas para México, Cuba y República Dominicana, en el marco del Año Internacional de los Afrodescendientes, ONU, México, 2012.
- Bidaseca, Karina y Andrea Gigena (2012), "Negritud, esclavitud y racismo en el mundo poscolonial. Aportes de los estudios africanos". *Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones Latinoamericanas*, 1:1.
- Briones, Claudia (2005), "Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales". En C. Briones (ed.), *Cartografías Argentinas: Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia, pp. 11-43.
- Brow, James (1990), "Notes on community, hegemony, and the uses of the past". *Anthropological Quarterly*, 63:1, pp. 1-6.
- Chakrabarty, Dipesh (2008), *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*. Barcelona: Tusquets.
- Chatterjee, Partha (2008), *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Hoffmann, Odile (2000), "La movilización identitaria y el recurso a la memoria (Nariño, Pacífico colombiano)". En C. Gnecco, M. Zambrano (eds.), *Memorias hegemónicas, memorias disidentes*. Cauca: ICAN-U del Cauca, pp. 97-120.
- Lazarus, Neils (2011), "What postcolonial theory doesn't say". *Race Class*, 53:3, pp. 5-27.
- Mbembe, Achille (2002), "African Modes of Self-Writing". *Public Culture*, 14 (1), pp. 239-273.
- Mezzadra, Sandro (2008), "Introducción". En S. Mezzadra (Comp.) *Estudios Postcoloniales. Ensayos fundamentales*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Popular Memory Group (1982), "Popular Memory: theory, politics, method". En R. Jonson, G. McLennan, B. Schwartz y D. Sutton (eds.), *Making Histories. Studies in history writing and politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 205-252.
- Quijano, Aníbal (2005), "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En Lander, Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y Ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO.
- Segato, Rita (2007), *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Buenos Aires: Prometeo.
- Rose, Nicholas (2007), "¿La muerte de lo social? Re-configuración del territorio de gobierno". *Revista Argentina de Sociología*, 5 (8), pp. 111-150.
- Vale de Almeida, Miguel (2007), "O Atlântico pardo. Antropologia, pós-colonialismo e o caso 'lusofono'". En C. Bastos, M. Vale de Almeida e B. Feldman-Bianco (orgs.) *Trânsitos coloniais. Diálogos críticos luso-brasileiros*. Campinas: Editora Unicamp.
- Weber, Max (1979), *Economía y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Young, Robert (2001), *Postcolonialism. An Historical Introduction*. Oxford: Blackwell.